社会控制

乡土信仰与异域文化之纠葛
——从迎神赛社看近代山西民教冲突

赵英霞

[**摘要**] 本文以乡土社会迎神赛社为视点，对于近代山西民教冲突作了探析。首先介绍了民教冲突中引人注目的戏乐纠葛，然后考察了迎神赛社的历史渊源与社会功能。西方传教士无视这一传统习俗，禁止教徒参加迎神赛社活动，民教双方冲突由此产生。文章从绅士维护领导权威和民众要求满足自身心理需求等方面对戏乐冲突的原因作了探讨。最后强调指出世纪末的严重干旱将原本存在的戏乐纠葛推向高潮。

[**关键词**] 迎神赛社　乡土习俗　民教冲突

[**中图分类号**] K256.8　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002 - 8587 (2002) 02 - 0068 - 08

Conflicts between Local Belief and Foreign Culture

From point of view of processions in honor of local deities (yingshen saishe), this article examines conflict between Christianity and folk religion in modern Shanxi. The essay presents some of the more spectacular conflicts, and then examines the historical origins and social functions of religious processions. Cherished by local people, missionaries disregarded traditional custom, and banned Christians from taking part in such activities. As a result, conflicts between Christians and countrymen arose. The author discusses the causes of conflicts from perspective of the gentry's defense of their own authority and peasants' satisfaction of their psychological needs. In conclusion, the essay emphasizes how a series of grave droughts caused these types of conflicts to reach a climax at the end of the nineteenth century.

频繁发生于十九世纪下半叶的惊心动魄的教案构成了基督教与近代中国关系的基调。1980 年以来，教案研究日益受到学者们的重视，并且取得了一批富有价值的研究成果。但从整体上看，区域性研究相对薄弱，其中山西地区倍受冷落。现存成果只有 1960 年乔志强先生从反帝斗争的角度对山西义和团所作的开创性研究，如《从〈潜园琐记〉看义和团》等学术论文及一些基础性的史料搜集整理工作，而对于此前三十多年的民教冲突更是无人问津。我将自己的研究视点定位在山西，首先期望弥补区域史研究中的不足。更为重要的是，在钩稽史料之后，笔者发现，与其他地区相比，近代以来山西地区的民教冲突具有独特之处。如果从迎神赛社这一角度出发，诠释山西地区长达半个世纪之久的民教冲突的原因，那么教案背后深层的文化习俗意义就会凸显出来。本文正是沿着这一思路铺展开来的。

一

自十九世纪中叶起，西方传教士逐渐将触角伸向了中国内地，教案问题随之产生。我们发现，在近代山西地区的民教冲突中，存在着一个十分醒目的现象，那就是戏乐纠葛占有相当的比例。

[**收稿日期**] 2001 - 5 - 15
[**作者简介**] 赵英霞 (1976 —)，女，中国人民大学清史研究所博士研究生；北京 100872

下面首先根据《教务教案档》记载，将山西地区的民教斗争事件按时间顺序作一简单介绍。

凤台：咸丰十一年七月，天井关村马海嘴因系习教，抗不遵守社规，社首乡约率八十余人，将其殴打成重伤。[①]同月，闫庄村民李祥太等人以入教为由，拒纳献戏焚香等钱文，民教双方发生冲突。在此案中，双方言辞不一。传教士声称社首常氏率百余人至奉教人李祥太家，将其拖入庙内，勒令罚钱四十千文，修庙唱戏，且将李祥太桑柿树砍伐四十余株。但山西巡抚在禀文中指出，社首并无率人强揪勒罚，实因追偿所欠社中垫过钱项，为数有限。失树并非常氏使人所为，因民教失和，无人看管造成。[②]

霍州：咸丰十一年，霍州知府审教民田树银告刘丙申。断令田树银与刘丙申等各敬各神，不准刘等社中向田讨要唱戏、迎神、祭祀等钱文，所有办差巡田草夫公摊公派，著刘等社中与田树银看望田禾，赔田树银所失玉粮。[③]

阳曲：咸丰十一年，窑儿上村社首张际宗以白耀、张纯等紊乱社规，将应摊差务钱文硬抗不出，具控到县。教民挟社首控告之嫌，将其打伤。另有涧河村社首贾年等呈控乐保元等，长子头村乡约程国对等呈控陈明等，享堂村社首王致中呈控张也玉等抗钱不摊。[④]

壶关：同治二年正月，安口村教民申安德呈诉，因奉教有干例禁，被邻村崔姓以此挟制，恃强占产。[⑤]

归化：同治九年三月，贺选拒摊村中神戏钱三千二百文，与其姐夫王玉发生纠纷。教民因王玉不信天主教，将其殴成重伤。[⑥]

孝义：同治十二年十二月，东头村郭起茂禀称，本村郭士郎等人因伊习教，拒摊庙内之费，挟嫌佐使他人盗去其成熟田禾几半。县令断村中祈神赛会与郭起茂无干，丢失秋禾令巡夫先行酌赔谷子六斗。[⑦]

大同：光绪七年十二月，榆林村社首管芳等率多人向习教人纪运昌、管祥勒索戏钱不遂，即行凶殴打，后又至教民杨天资家勒索，滋闹不休。[⑧]

天镇：光绪七年，定安营村民高应珍等与直省传教士王先垲发生冲突，原因不详[⑨]。

寿阳：光绪二十一年七月，教民张乾元因摊演戏钱文与社首刑聋三涉讼。[⑩]

面对近代山西民教冲突多是戏乐纠葛这一突出的现象，我们必然要从矛盾的缘由——传统戏乐或者说迎神赛社入手，探究民教冲突的根源所在。

迎神赛社作为一项民间活动，源于古代先民进入农耕时期的“社祭”，是祭祀后土神的。这是一种全民性的祭祀活动。祭祀后土的民间组织称“社”、“里社”、“村社”，祭后土这一天称“社日”。后来随着时间的推移，在泛神观念的作用下，民间出现了祭祀百神的宗教性活动。从发展进程上看，迎神赛会大致勃兴于宋代，元、明、清以后愈演愈烈。它的全过程由祭仪和赛社两大部分组成。祭仪主要是“请神”和“祭祀”，赛社主要是村社献演乐舞百戏。也就是说，集礼仪和娱乐于一体。

山西各地一年四季迎神赛会活动不断，崞县在四月初八日“各村多迎神作戏”，其中“东南乡多办社火，合数十村，各妆演故事，观者如堵”[⑪]；绛县二月二十五日在“坡下老君庙设香火会，装社火，演杂剧，招集贩鬻，各色货物置买甚便”[⑫]；闻喜“村各有所迎之神，大村独为一社，小村联合为社，又合五六社及十余社不等，分年轮接一神，所接神有后稷、有成汤、有伯益、有泰山、有金龙四大王，又有澹台灭明、五龙、五虎、石娘娘等神……凡轮值之社，及沿定之期，锣鼓外必闹会……庙所在村及途经同社之村，必游行一周。庙中，则送神之社，预演戏；既至，锣鼓数通后，排其仪仗，舁其行跷，返至社人公建之行宫，演戏三日以安神。平日轮一户，祀两餐，早晚铺叠床寝如生人。每村至少有一月盘期，搭精巧之彩棚，陈水陆之供品，演戏三日。邻村及戚友皆捧酒肉浇神，必款以宴。次年送神，则仅有锣鼓而已。亦有闹送不闹接者。要之，不赛神之村，无几也”[⑬]；高平“春祈，秋报，礼也。城乡迎神赛社，鼓吹鸠众，戏优杂沓，按月（期）恒有，东关每年四月八日，祭赛炎帝大会，十日，九月十三日，祭赛关帝于炎帝庙内，诸货骈罗，远近士女云集，其于米山各处，赛会尚多”[⑭]。曲沃“又里社，有

春秋祈报，自是古雅，（惟）多聚娼优，扮演杂剧，连日累夜”[15]；寿阳“三月一日起乡赛，以祈谷实雨泽，其备肴馔，演杂剧，费辄不赀……十月一日起乡赛，谓之秋报”[16]；繁峙“祈年报赛，演戏酬神，事虽俗义，则古也，百室之邑，必有社会，而以城中及沙河为盛，皆以三月十八日大祀后土，士女游观，商贾云集，盖即社祀之遗”[17]。

这种定期举行，绵延不绝的民间活动大体也为地方政府所认可。据道光《太原县志》载，“祀事而大礼，亦教民美报焉。盖治民事神，理实相需，故祀有常典，而民间祭赛，亦守土者所弗禁也”[18]。也就是说，地方官绅将这一仪式视为一种“教民”与“治民”的明智措施。

迎神赛会作为一项地方文化传统，在乡土民众眼中，它具备着的一定的社会功能。

第一，娱乐功能。乡土民众对戏剧的热情有一个基本的理由，那就是他们很少有可行的娱乐活动。对于大多数农村的人来说，除了几个节日，伴有戏剧演出的集市外，确实再也没有他们所希望的大众消遣方式了。在这种条件下，如果有人提出有关戏剧上的花费应该被用于某些公共福利，如公共学堂，可想而知，这种建议是很难被乡土中人接受的。对于中国社会颇有研究的著名传教士明恩溥对此的解释是公共学堂的益处只有少数人能够享受，而戏剧是面向所有的人。[19]

第二，具有祈神禳灾的功能。乡土民众进行迎神赛会活动，其宗教心理是功利性的，亦即祈福禳灾。为了祈福，需要祀神；为了禳灾，需要驱鬼。这就产生了赛祭与傩祭。无论赛祭，还是傩祭，祭祀时都需要敬献戏乐。晋东南地区历史地孕育了锣鼓杂戏，晋北有赛戏，上党地区有队戏。总的来说，这些戏剧剧本内容多取材于历史故事、佛家道家经典以及民间传说。在演出开始之前，有一段“过街”、“摆队”等驱邪除祟的仪式性表演。在正式演出中，上演《目连戏》、《许真君点化》、《观音斗六筹》等戏目，烘托神灵的力量，反映人们祀神心理，寻求着一种精神寄托。同样，演出《关公破蚩尤》、《鞭打黄痨鬼》、《五鬼闹钟馗》等傩戏剧目，折射了人们驱鬼禳灾的心理，这自不待言。至于取材于历史故事的戏剧，如《单刀赴会》、《三战吕布》、《长坂坡》，一方面可以迎合人们的娱乐需求，这是无庸置疑的。关于它的另一隐性功能，台湾学者巫仁恕的观点是，这类演剧是在中国民间信仰的祭祀场合下诞生的，与其他除煞驱邪的傩戏性质相比，其演戏本身往往是一种逐疫禳灾，拔邪除祟的宗教仪式[20]。笔者十分赞同这一看法，近代山西灾荒频仍，演戏兴盛不是经济繁荣的写照，反而恰恰反映了人们心中的不安全感。

第三，农村的演戏酬神活动往往是以社区作为组织单位与活动单位，这暗含了它的社会功能要远远超过娱乐本身。从社会学的观点来看，它将提供一种集体的象征，给人们造成一种总体的感受。换言之，通过娱乐形式来发挥凝聚社区的职能。关于此功能，将在后面详细论述。

内涵丰富的戏乐活动日渐内化为乡土民众普遍的心理需求，故而他们对此格外珍视。然而在近代西方武力支持下进入中国乡村社会的基督教带有着浓厚的征服性色彩，要求打破世界多元的文化发展格局，建立统一的基督教世界。传教士对于与他们信奉的上帝为唯一真神教义具有根本差异的中国多神信仰的社会文化现象持不宽容态度。不只如此，他们还认为演戏积弊丛生，具体如下：“戏价在百串之外；绅社人等滥用分肥，多于戏价两三倍；合村接待亲朋之肴馔，妇孺之衣服，簪珥之装饰又多数十倍；更可恶者，演剧之场必有赌棚数十处，每棚有数十人之费用，此等匪徒每到一村，必与绅社人等以一定之棚价，绅社人等利其棚价，遂任其害人子弟，耗人资财，是以演剧不过数日，至令人民终年困穷”。[21]有鉴于此，教士重返山西后，以不拜偶像为理由，禁止教徒参加演戏酬神活动。我们应该承认，传教士对于演戏酬神这一民间习俗弊病的评价是较为中肯的，遗憾的是，他们作为中国乡土社会圈子的局外人，始终不能洞悉这一习俗在乡土民众当中不言而喻的社会功能。

二

在西方传教士的种种压力下，总理衙门被

迫于 1861 年 11 月下令“迎神演戏赛会烧香等事，与伊等无涉，永远不得勒派。惟修路，填坑挑河，以及编查保甲，看守青苗，凡乡里一切守望常规，并例有差徭，皆民间分所当为之事。所有教民，虽习贵国之教，犹是中国之民，此等费用，仍应照常摊派”[22]。

虽有朝廷谕令,但如前所述,山西一些地方民教双方由于戏份问题引发的纠纷时有发生。究其原因,我认为应从绅士与民众两个视角加以剖析。

首先,戏乐纠纷反映了传教士、教民与中国本土社会的冲突已触及到了基层社会内部的权力结构。教民不纳戏份虽然得到了清政府的允准,但始终无法获得乡绅的谅解。迎神赛会以社区为活动单位,大多数是由乡绅发起和主持的,体现了他们对于民众的制控权力。晋东南阳城县北留镇郭峪村的地方文献,给我们留下了关于这种社的基本职能的具体描述。据新编《郭峪村志》载,“里社有社首,由推举产生,里社设在大庙,主管春秋祭祀,庙宇创建及维修、祈雨、庙会、看庄稼、巡更、查夜等事项,具有很大权力”。《郭峪大庙墙碑记》记“如违反条约,强梁不服者,阖社鸣鼓而攻,罚必加倍,祈神圣鉴察,降下灭门灾祸”[23],说明了里社的力量。笔者认为运用杜赞奇提出的“权力的文化网络”这一概念解释乡绅反教行为是较为合适的。宗教的信仰、教义与仪式是构成文化网络的重要因素,是地方领袖获取权威的源泉之一。教民拒纳戏份是对社首权威的严重挑战与蔑视,这点连外国人都窥见到了:教民拒绝“对村里庙宇——邪教的宝座——维持费的捐纳,或者是对时常举行的和庙宇有关的村里的联欢宴会——相当于我们的宗教节日和感恩日的捐款,问题就尤其困难,当地的人民和统治者感到为难,他们可能从这局面中看到星星之火,可以燎原”[24]。

为了重新树立自己的政治权威,维护和谐的乡村社会秩序,乡绅对于教民的破坏性行为给予了积极的回应,主要以教民的经济利益为突破口,对其进行打击制裁,迫使放弃基督信仰,回到乡村大家庭中来。手段之一就是利用乡村社会中长期以来形成的看青组织。所谓看青,即看护庄稼,其一可以防止秋季庄稼收获时被偷盗,其二可以保证贫苦无依的看青人的基本生计。不为教民看护庄稼,结果往往令其遭受经济损失,教民很有可能在无奈的情况下,重新参与社庙祭拜及有关活动。

在乡绅成功的反击活动中,1890 年发生的洪洞事件最具有代表性。事情是这样的,在安楼村几年前数名村民以基督教为由,向村理会请求免付宗教性质的税用,为村理会所拒绝。由于四村共同使用一条灌溉渠道,其中几村的村理会共同决定不让任何村民破坏古老的传统而不交税。教徒以宗教原因不愿付税,村理会于是不准他们引水灌溉。教徒坚持了三年,总因收成恶劣而再度交税,虽然他们依然信奉基督教,但从此停止公开表明自己的宗教信仰,并且不参加宗教仪式。[25]

但社首在与恃传教士为保护神的教民的戏乐冲突中,更多时候是败下阵来。上述的凤台教案由于传教士出面干涉,最终以迎神赛会之费与教民无涉,社首被罢职结案。阳曲教案的处理结果是社首不得向教民收取迎神之费,并且该村原有寨子地十三四亩,系早年民户教户共同捐置,以为避难之所,县令认为若仍民教共产,恐启争端,决定按粮分拨[26]。

在社首出于维护自身权威领导的反教斗争中,民众又是在何种心理意识的支配下积极参与,并且成为斗争的中坚力量呢?我认为主要出于以下两方面的原因:

第一,保持民族风俗习惯的要求。戏乐活动是中国人重要的文化传统,是乡土民众日常生活的一部分。在平淡无奇的农村岁月里,定期举行的戏乐活动可以把广大农民从枯燥乏味的农活中暂时解脱出来,使他们的精神世界得到充实与满足。社会学研究表明,特定民族持久而强固的习俗一旦形成,往往具有了价值观的意义。任何外来力量对于本土习俗的攻击,都会为习惯法所不容。

基督教进入农村社会后,教会以禁止偶像崇拜为由,不准教民参加任何形式的戏乐活动。这样教民就成为了生活在乡土社会之中而又与其生活方式发生严重抵牾的特殊社群。此时乡土民众维护传统风俗习惯的要求就同排斥基督教交织在了一起,当时山西地方官向居民分摊各项公款,“而于习教者,因其以求雨、演戏、赛

会等事为异端，不愿出钱，故于别项公款，所派比常民多"[27]。强迫教民多出钱，实际上是强调社会风俗对于所有社会成员的规制作用。双方就此展开的斗争持续不断，愈演愈烈，有的史料甚至记载说："去岁拳匪之乱，惨杀教民，晋案最大，实由平日各乡社演戏之风极盛，教民不出戏资，积怨日久，故一举发，如此强烈"[28]。近代山西民教斗争的深层原因之一就是教民不出戏资的行为从根本上背离了民族固有的风俗习惯。于是，风俗就要通过人们的从众行为发挥作用，既然传统习惯有约束力，那么在群体场合，人们就应自然而然地服从传统的约束力，不从众就会受到谴责，甚至仇视。

实际上，教会禁令是十分蛮横的。虽然教民各守教规，向无出戏份之理，但"其间亦有狡黠之徒，吝于出钱，勇于观剧。"[29]这是由于教民生活在下层乡土社会，从小就饱受传统风尚习俗的熏染，演戏虽因敬神，然亦悦耳怡目，藉此可以丰富他们的精神世界。教民的这种表里不一的行为不免要遭致一般民众的谴责。

第二，维系村社团结与认同的要求。一般民众从事民间宗教仪式活动多数是由于个人或至多是家庭的原因，在有特殊需要的时候，往往自己前往祠庙祈祷，对于超人间的力量寄托一定的希望。但这种来自个人的心理解释并不能体现民间宗教的全部内涵。民间宗教除了可以满足一般民众的个人心理需要外，还表现出个人与社会的不可分割性[30]。只有加上对"己"和"他人"、个人与社会、私和公等关系的界定，民间信仰和仪式才具有了它完整的功能。

演戏酬神这种仪式正好体现了民间宗教的后一种功能。演戏既是娱神，又是娱人活动，它可以将不同经济利益、社会身份、社会背景的社区成员集中起来，使其融合在一个共同体中。而且"社会"是一空洞的概念，只有当村民共同参加一个仪式时，才能体现出他们同属于一个社会。正因为如此，围绕村庙进行的演戏酬神活动从宗教仪式的角度，体现了村落作为社会互助和认同的共同体。也就是说，在普通村民的眼中，村庙组织已经不再是纯粹意义上的宗教性组织了，而是演化为一种具有认同功能的社会性组织。为了感受和维系社区的和谐气氛，演戏费用虽然颇高，但村民对此绝对不会吝惜。仅在忻州地区，演戏开支超过 7000 英镑。在富裕地区，如平遥、太谷，每年花在这样的娱乐招待上的费用，则远远超过 7000 英镑[31]。

事实上，由于商业发展，灾荒接踵等因素引起的人口迁移，导致近代华北地区单姓村庄很少，移民户多姓杂居村庄占有绝对的优势。与江南地区庞大的宗族组织相比，在华北多姓杂居村庄中，传统血缘性宗族的力量较小，在经济生活中无法对本族成员实行有效的援助。民间经济援助日益走出了亲缘群体的范围，开始从地缘社群中寻求经济互助与社会认同。因此，村落性地缘组织对内部的组织力日渐增强，村庙组织就是其中的典型代表。村庙及庙田被村民视为全村公共财产，参与修庙、演戏酬神活动成为了每个人的义务。在举办这些活动时，村庙组织要求每个人尽到自己的责任，做出自己的贡献。

当基督教民试图仅仅因为宗教原因抗不遵守社规，拒绝交纳维修庙宇与迎神赛会之费用时，从乡村民俗文化的角度讲，教民的行为已经破坏了迎神赛会活动所具有的认同整合功能。在村民看来，基督教徒是在有意努力划清自己与社区其他人的界限，破坏乡村社会共同体。事实上，乡土民众宗教信仰的泛神性特点决定了他们绝大多数人归属村庙组织，并不见得就是因为具有某种特定明确的宗教信仰，而更多地仅仅是因为居住在此村，是该村的成员。同样，诚如王铭铭所说，道士虽然在民间宗教仪式与活动中具有重要作用，但它服务于社区的自我定义，社区仪式的主体并非道士的活动，而是社区象征与社会活动[32]。村神的庆典活动是社区认同感的创造与再创造，所以说村民将村庙活动首先解释为世俗的，其次才是宗教的。然而，基督徒却要从根本上改变这一具有社会认同互助功能的地方文化传统，试图不再承认演戏酬神活动的社区整体性特点，企图将村庙组织改造为自愿性的组织，那么村庙组织的经济实力必将下降，社区认同整合功能相应衰退。一言以蔽之，民间社会迎神赛会的大众宗教仪式活动在过去一度时期曾经发挥了凝聚社区的职能，现在却遇到了前所未有的挑战。村民为此必将采取措施，维护社区的完整性。

山西传教士指出在赵城县北方发生的一件

事情,该村属于洪洞县耶稣教内地会的辖区:村理会贴出一张告示,声称既然基督教拒绝交纳庙宇费,村理会也拒绝接受教徒所交纳的其他法定的税收,以免除教徒的各项责任[33]。由此我们可以窥知,在村民心目中,对村庙承担的义务与对国家承担的义务不分轩轾。

在孝义县,虽有朝廷明文谕令,但教徒依旧受到非教徒的恶言相待与殴打,天主教士再次向县令反映,重点还是庙宇摊派一节。汾州知府接到孝义知县的报告后,曾试图调停,解决的办法是:非教徒有权向教徒认捐,不过他们不能到教徒的村庄强索费用。问题依然没有解决,非教徒还是捉拿教徒,将之绑住,悬吊庙宇,他们警告,教徒最好交费,否则他们将强行索取[34]。

村民为维护社区的和谐所进行的努力,在教民看来,简直是违法欺良,不可理喻。下面让我们看看 1873 年孝义县东头村教民郭起茂的控词,十分具有代表性:

> 缘小的闻听人传说天主教最善,又见有谕单凭据,凡遵奉其教者,庙内之费皆与其无涉。小的奉天主教已十数月之久,向郭士郎等再三说明,凡属村中巡田巡更及各项差徭等费,小的分文不欠,惟演戏供戏庙中等事与小的无涉。彼等违谕忿恨无处所施,合伙定计,不单不肯照看小的禾稼,又且差使他人盗窃小的成熟田禾几半,以致小的明年开春想欲耕种亦无所资,非远游乞食,即雇工度日,田地将必荒芜,皇粮无以起凑,小的托人再三央求,将所取之粮食隐名还回,他事再做商议。彼等并无善言及不容商和之说,硬逼小的上控。第思小的奉教系遵谕而行,并非自私,钱粮差徭毫不短欠。谕单有云,习教与不习教皆系中国赤子,自应一体抚字,夫乡舍民人有何不法,彼村社首只可送署究治,何必藐法妄为。[35]

这种说法将奉教的合法性落在了皇帝通过谕单形式表达的认可与提供的保护上,但他们同时却不理解那准许传教的谕单是霸道的帝国主义的强权逼出来的,没有意识到每个村民都不容分辩地被卷入了村庙组织的各项活动中,村民是该组织的天然成员,忽略了演戏酬神活动具有的象征性意义。

教民的行为不仅使村社团结遭到破坏,而且还直接引发了社会结构的调整与变异。在村民看来,基督徒的所作所为已经远远超过了对于一种新宗教所应该怀有的虔诚,相反是在有意采取一种与传统社会格格不入的新的生活方式,是对本土文化的挑衅,这就需要调整村社的社会结构。“民”这一词在传统社会指的是官绅之外,奉儒家思想为圭臬的没有功名的人,现在却发生了根本性的分野,具有新的含义。一方是以新宗教为理由,分裂乡村社区的教民。这一词对于民众来说,具有极大的敏感性,他们潜意识里自然地将其与中国历史上纷杂的民间秘密教门联系起来,从而赋予“教民”一词浓厚的反叛意味;另一方是保持本土文化传统的村民[36]。在对社会结构重新界定之后,教民与村民的对峙已跨出了宗教信仰的范围,民族国家存亡的重大问题已上升为斗争的焦点。在 1880 年大同榆林村发生的民教冲突中,县令的审判可能更为集中地反映了下层民众的心声。县令问杨天资你是何国人,答应说是清国人,为什么要随洋鬼子反叛教,你们尽是反叛。村中向你们要戏钱,你们不出,因此打你们,你们还敢告状,你们不知左宫保为什么进京,就是为杀灭洋鬼子,你们一定该出戏钱,若不出戏钱,不准你们在清国居住,出外国去[37]。在此案件中,民族意识扮演了重要角色。

笔者认为自六十年代起,由戏乐问题作导火线燃发的民教冲突一直延续至世纪末,造成半个世纪以来山西民教斗争形势剑拔弩张,为以后双方更大规模的对峙埋下了仇恨的种子。

三

在西方文明世界半个世纪连续猛烈的冲撞下,世纪之交的中国社会面临着彻底瘫痪的绝境。1898 年后,华北地区普遍性的灾荒愈发加重了人祸。

1900 年,山西持续干旱,赤地千里,“旱乡之民壮者多逃于外,老弱妇女四出拾槐豆,扫蒺藜以食,树皮都刮尽,椽屋器物等鬻价极贱,无人过问”[38]。全省成灾共计 60 余处,本次灾害死亡总数至少二十万以上,其中绛县死亡达三

万人,占全县人口的50%。

干旱与洪水是人们面临的自然灾害,但二者在许多方面存在着差异。柯文先生对此曾有独到的见解,他首先指出,确定旱灾结束的时间并不困难,然而不像水灾,它并没有明确的开端。事实上,也只有在经过一段时间的干旱后,我们才能说是发生了旱灾。这就是干旱为什么无法预测,政府与人民只能束手无策,目睹恐慌的一个原因。其次,干旱造成的后果不是突发式的,而是弥漫增长性的。干旱持续的时间越长,这样的问题就会变得愈加紧迫:什么时候才会降雨呢?干旱什么时候才能结束呢?简言之,对于水灾,人们关注的是已经发生的;对于旱灾,则是尚未发生的。后者在人们心理上造成的影响是很难对付的,人们对于干旱的反应只能是焦躁、无奈与渴望。[39]

干旱日趋严重,灾民愈发恐慌不安,这时传统思维方式支配了他们的行为。在中国,数个世纪以来,人们普遍地相信在人类活动与老天的行为之间存在着一种微妙的联系。自然灾害是人们行为不当,激怒神灵后招来的惩罚。减灾避灾的唯一方法是敬演戏剧,只有这样才能宽慰老天,从而普降甘霖。于是灾民敲锣打鼓,上庙献戏,讨好老天。然而,平日里有时颇为奏效的做法在1900年春夏之交却不灵了。焦躁不安的人们重新寻找问题的根源。他们很快就将目光集中在了平日神秘莫测、恶迹昭著的传教士身上,猜测洋鬼子用何种邪术止住了雨水。在山西汾洲府,到处流传着"传教士爬到房顶用尽全力煽回了云彩"[40]之类的讹言。阳城的传教士对此也曾有记载;"满城皆是求雨之会,见西人皆大哗,拥挤不散……众情汹汹,谓有西人之踪迹,则求雨必属徒劳矣"[41]。同时灾民还将干旱原因归咎于教民,异口同声认定正是因为教民拒绝演戏酬神,得罪老天,导致了这次总报复。结果一向虔诚的他们也跟着受到了牵连,出现了生存危机。想到这里,怒从中来,直接将怨气发泄在教民教士身上。强迫教民缴纳戏资,上庙献戏,否则打罚教民,成为随处可见的现象。总之,我认为由于世纪末的干旱给广大地区普通民众的基本生计造成了极大的威胁,在这种背景下,迎神赛社被赋予的祈神禳灾功能得到了不遗余力的宣传,结果乡村社会原本存在的戏乐纠葛迅速升级扩散,整个山西社会处在一片紧张气氛的笼罩之下。

研究民众抗争同时需要考虑权力的各种特征,动员人们起来的能力本身,并不能保证抗争一定会发生,当局是抗争的另一参加者,其态度与能力也限制着集体行动的机会[42]。因此当时山西巡抚的作用就显得举足轻重。由于洋人干预而中断仕途的毓贤在山西东山再起后,对于洋人的仇恨一股脑儿全部倾泄出来。这对于以"杀洋灭教"为宗旨的义和团来说,不啻于推波助澜。在整个运动期间,山西教会损失极为惨重。被毁医院、教堂225所,毁拆华洋各房屋22000余间,被害教民6600余人,耶稣教教士、男女小孩死难者158人,天主教教士、男女小孩死难者23人,乱祸蔓延50余州县,以至中外人士皆惊呼"晋案为最大"。

1900年的庚子事变最后以八国联军的武装入侵宣告结束。近代基督教会依仗着西方列强的坚船利炮重返中国,同样也依靠着列强的武力征服结束了自身的教难。在八国联军进入北京后,获得解救的传教士和教民积极进行复仇行动,开始了中国基督教史上最为阴暗和悲惨的时刻。

在山西教会提出的种种报复计划中,有一项是要求派兵剿洗晋祠地方百姓,兼索晋祠。此举目的在于通过直接打击对方的信仰风俗,实现文化征服。晋祠素为太原一带民众迎神赛会之地。演戏酬神是乡土民众崇尚的一项风俗习惯,对于每一民族来说,总是认为本乡本土的风俗习惯是最好的。教会提出要求占领晋祠,那么停止演戏是自不待言的事情了,这意味着在整个近代山西由于教民拒纳戏份引起的民教冲突最终以教民对普通民众的胜利,西方基督教文化对中国本土文化的胜利而告终。这一结果势必打乱乡土民众原本相对平静的心理环境,使其在痛苦中重新反思自身的文化价值观,最后可能导致信仰发生动摇,产生文化自卑心理。但在山西人民的竭力反对下,教会险恶阴谋未能得逞。这一结果清楚地表明,乡土民众珍爱的戏乐习俗不可能被西方基督教文化强行挤占。

结　　语

在中国乡土社会之中,一种习俗一旦形成,

往往具有了价值观的意义。在自身绵延过程中,它的强固性厚积,功能性日渐丰富完善。在遇到异己力量冲击时,风俗就要通过人们的从众行为发挥对所有社会成员的强制约束力。在山西这样一个封闭的社会区域中,民众更不易接受与传统习俗相背的新鲜事物,更不要说是去容忍凌驾于中国传统文化之上,并且口口声声宣称要取而代之的西方基督教文化了。结果教民新的生活方式、行为习惯与社区邻里发生严重的抵牾就是顺理成章的事了。其中极为微妙的是,教民拒绝参加演戏酬神活动的行为极大地妨碍了这一活动所含社会功能的充分实现,破坏与剥夺了乡土民众对于这类民俗信仰活动的文化解释权。相延数千年的民俗信仰仪式培养了村民对于社区的认同感与归依感,造就了和谐稳定的心理环境,人们日渐赋予和默认了民俗活动的社区凝聚职能。虽然朝廷未能洞悉仪式活动的象征意义而允准教民游离于组织活动之外,也许虔诚的教民也并未意识到自己是否参与这项看似意义简单的活动已上升发展为个人是否归属社区这一严重的问题,但他们的行为毕竟触动了民众敏感的神经,妨碍了他们心理需求的满足,因此对之绝对不能宽容。结果民教关系日益吃紧,教案纷纷迭起,为彼此更大规模的冲突埋下了仇视的种子。在中国进入世纪之交的特殊时期,迎神赛社的祈神禳灾功能得到了大力的宣传,人们维持基本生计的要求极大地推动了原本存在的戏乐纠葛,各地的反教运动迅速汇集起来,走向了高潮。概而言之,近代山西的民教冲突,从根本上讲是一场习俗之争,持久激烈的斗争表明,传统的戏乐习俗有着顽强的生命力和自身的发展轨迹,它不能被西方基督教文化强行挤占,只能与之并驾齐驱地存在于世界多元的文化格局中。

①②③④⑤台湾中央研究院近代史所编《教务教案档》,第一辑,第 714 页、716 —717 页、720 页、721 —722 页、第 757 页。
⑥⑦同上,第三辑,第 413 页、第 480 页。
⑧⑨同上,第四辑,第 312 页、第 313 页。
⑩同上,第五辑,第 658 页。
⑪乾隆《崞县志》卷四,风俗。
⑫光绪《绛县志》卷二,风俗。
⑬⑭⑮丁世良、赵放《中国地方志民俗资料汇编》(华北卷),书目文献出版社,1989 年,第 700 页、第 618 页、第 661 页。
⑯光绪《寿阳县志》卷四,风土志。
⑰光绪《繁峙县志》卷二,地理志。
⑱道光《太原县志》卷三,祀典。
⑲明恩溥《中国乡村生活》,时事出版社,1998 年,第 59 页。
⑳巫仁恕《明清之际江南时事剧的发展及其反映的社会心态》,载台湾中央研究院《近代史集刊》31 期。
㉑李刚己《教务纪略》卷四,杂录,上海书店,1986 年。
㉒《教务教案档》,第一辑,第 720 页。
㉓山西《郭峪村志》,转引赵世瑜《明清华北的社与社火》,载于《中国史研究》,1999 年第 3 期。
㉔摩尔斯《中国的贸易与行政》,转引李文海《乡绅与反洋教运动》,载于《近代史研究》,1986 年第 1 期。
㉕中国义和团研究会编《义和团与近代中国社会国际学术讨论会论文集》,齐鲁书社,1992 年,第 460 页。
㉖《教务教案档》,第一辑,第 722 页。
㉗乔志强《义和团在山西地区史料》,山西人民出版社,1980 年,第 77 页。
㉘《义和团在山西地区史料》,第 112 页。
㉙《东方杂志》,1904 年 11 期。
㉚王铭铭《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店,1997 年,第 162 页。
㉛爱德华兹《义和团运动时期的山西传教士》,南开大学出版社,1986 年,第 64 页。
㉜王铭铭《村落视野中的文化与权力》,生活·读书·新知三联书店,1997 年,第 71 页。
㉝《义和团与近代中国社会国际学术讨论会论文集》,第 461 页。
㉞同上,第 459 页。
㉟《教务教案档》,第三辑,第 476 至 477 页。
㊱Charles Litzinger“Temple community and village cultural integration in North China”,Univ. of CaliforniaDavid p225。
㊲《教务教案档》,第四辑,第 320 页。
㊳民国《临汾县志》卷六,杂记类。
㊴(美)柯文《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,江苏人民出版社,2000 年,第 60 页。
㊵《义和团运动时期的山西传教士》,第 158 页。
㊶季理斐《庚子教会受难记》上海广学会,1901 年上卷,第 48 页。
㊷(美)王国斌《转变的中国》,江苏人民出版社,1998 年,第 160 页。